

Kant's gesammelte Schriften

Herausgegeben

von der

Königlich Preussischen Akademie
der Wissenschaften

Band VI

Erste Abtheilung: Werke

Sechster Band

Berlin

Druck und Verlag von Georg Reimer

1907

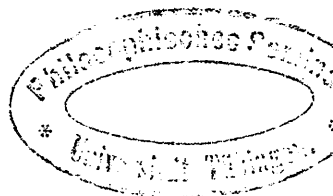
U. 17. 50.

Kant's Werke

Band VI

Die Religion innerhalb der Grenzen der
bloßen Vernunft.

Die Metaphysik der Sitten.



Berlin

Druck und Verlag von Georg Reimer

1907

2. Abschnitt. Von den Tugendpflichten gegen andere Menschen aus der ihnen gebührenden Achtung . . .	462
Von den die Pflicht der Achtung für andere Menschen verletzenden Tastern	465
A. Der Hochmuth	465
B. Das Afterreden	466
C. Die Verhöhnung	467
Zweites Hauptstück. Von den ethischen Pflichten der Menschen gegen einander in Ansehung ihres Zustandes	468
Beschluß der Elementarlehre	469
Von der innigsten Vereinigung der Liebe mit der Achtung in der Freundschaft	469
Zusatz. Von den Umgangstugenden	473
Ethische Methodenlehre.	
Erster Abschnitt. Die ethische Didaktik	477
Anmerkung. Bruchstück eines moralischen Katechismus	480
Zweiter Abschnitt. Die ethische Ascetik	484
Beschluß der ganzen Ethik	486
Tafel der Eintheilung der Ethik	492
<hr/>	
Anmerkungen	495

Die Religion

innerhalb der Grenzen
der bloßen Vernunft.

Vorge stellt

von

Immanuel Kant.

Erstes Stück.

Von der Einwohnung des bösen Principis
neben dem guten:

oder

5 über das radicale Böse in der menschlichen Natur.

Daß die Welt im Argen liege, ist eine Klage, die so alt ist, als die Geschichte, selbst als die noch ältere Dichtkunst, ja gleich alt mit der ältesten unter allen Dichtungen, der Priesterreligion. Alle lassen gleichwohl die Welt vom Guten anfangen: vom goldenen Zeitalter, vom Leben im
10 Paradiese, oder von einem noch glücklichen in Gemeinschaft mit himmlischen Wesen. Aber dieses Glück lassen sie bald wie einen Traum verschwinden und nun den Verfall ins Böse (das Moralische, mit welchem das Physische immer zu gleichen Paaren ging) zum Ärgern mit accelerirtem Galle eilen*): so daß wir jetzt (dieses Jetzt aber ist so alt, als die
15 Geschichte) in der letzten Zeit leben, der jüngste Tag und der Welt Untergang vor der Thür ist, und in einigen Gegenden von Hindostan der Welt-richter und Zerstörer Kuttren (sonst auch Siba oder Siwen genannt) schon als der jetzt machthabende Gott verehrt wird, nachdem der Welt-erhalter Wischnu, seines Amtes, das er vom Welterschöpfer Brahma über-
20 nahm, müde, es schon seit Jahrhunderten niedergelegt hat.

Neuer, aber weit weniger ausgebreitet ist die entgegengesetzte heroische Meinung, die wohl allein unter Philosophen und in unsern Zeiten vornehmlich unter Pädagogen Platz gefunden hat: daß die Welt gerade

*) Aetas parentum peior avis tulit
Nos nequiores, mox daturos
Progeniem vitiosiore.

Horat.

in umgekehrter Richtung, nämlich vom Schlechten zum Bessern, unaufhörlich (obgleich kaum merklich) fortrübe, wenigstens die Anlage dazu in der menschlichen Natur anzutreffen sei. Diese Meinung aber haben sie sicherlich nicht aus der Erfahrung geschöpft, wenn vom Moralistisch-Guten oder Bösen (nicht von der Civilisirung) die Rede ist: denn da spricht die Geschichte aller Zeiten gar zu mächtig gegen sie; sondern es ist vermuthlich bloß eine gutmüthige Voraussetzung der Moralisten von Seneca bis zu Rousseau, um zum unverdroffenen Anbau des vielleicht in uns liegenden Reimes zum Guten anzutreiben, wenn man nur auf eine natürliche Grundlage dazu im Menschen rechnen könne. Hierzu kommt noch: daß, da man doch den Menschen von Natur (d. i. wie er gewöhnlich geboren wird) als dem Körper nach gesund annehmen muß, keine Ursache sei, ihn nicht auch der Seele nach eben so wohl von Natur für gesund und gut anzunehmen. Diese sittliche Anlage zum Guten in uns auszubilden, sei uns also die Natur selbst beförderlich. Sanabilibus aegrotamus malis, nosque *in rectum genitos natura, si sanari velimus, adiuvat*: sagt Seneca.

Weil es aber doch wohl geschehen sein könnte, daß man sich in beider angeblichen Erfahrung geirrt hätte, so ist die Frage: ob nicht ein Mittleres wenigstens möglich sei, nämlich, daß der Mensch in seiner Gattung weder gut noch böse, oder allenfalls auch eines sowohl als das andere, zum Theil gut, zum Theil böse, sein könne. — Man nennt aber einen Menschen böse, nicht darum weil er Handlungen ausübt, welche böse (gesegwidrig) sind; sondern weil diese so beschaffen sind, daß sie auf böse Maximen in ihm schließen lassen. Nun kann man zwar gesegwidrige Handlungen durch Erfahrung bemerken, auch (wenigstens an sich selbst) daß sie mit Bewußtsein gesegwidrig sind; aber die Maximen kann man nicht beobachten, sogar nicht allemal in sich selbst, mithin das Urtheil, daß der Thäter ein böser Mensch sei, nicht mit Sicherheit auf Erfahrung gründen. Also müßte sich aus einigen, ja aus einer einzigen mit Bewußtsein bösen Handlung a priori auf eine böse zum Grunde liegende Maxime und aus dieser auf einen in dem Subject allgemein liegenden Grund aller besondern moralisch-bösen Maximen, der selbst wiederum Maxime ist, schließen lassen, um einen Menschen böse zu nennen.

Damit man sich aber nicht sofort am Ausdrucke Natur stoße, welcher, wenn er (wie gewöhnlich) das Gegentheil des Grundes der Handlungen aus Freiheit bedeuten sollte, mit den Prädicaten moralisch-

gut oder böse in geradem Widerspruch stehen würde: so ist zu merken: daß hier unter der Natur des Menschen nur der subjective Grund des Gebrauchs seiner Freiheit überhaupt (unter objectiven moralischen Gesetzen), der vor aller in die Sinne fallenden That vorhergeht, verstanden werde; dieser Grund mag nun liegen, worin er wolle. Dieser subjective Grund muß aber immer wiederum selbst ein Actus der Freiheit sein (denn sonst könnte der Gebrauch oder Mißbrauch der Willkür des Menschen in Ansehung des sittlichen Gesetzes ihm nicht zugerechnet werden und das Gute oder Böse in ihm nicht moralisch heißen). Mithin kann in keinem die Willkür durch Neigung bestimmenden Objecte, in keinem Naturtriebe, sondern nur in einer Regel, die die Willkür sich selbst für den Gebrauch ihrer Freiheit macht, d. i. in einer Maxime, der Grund des Bösen liegen. Von dieser muß nun nicht weiter gefragt werden können, was der subjective Grund ihrer Annehmung und nicht vielmehr der entgegengesetzten Maxime im Menschen sei. Denn wenn dieser Grund zuletzt selbst keine Maxime mehr, sondern ein bloßer Naturtrieb wäre, so würde der Gebrauch der Freiheit ganz auf Bestimmung durch Naturursachen zurückgeführt werden können: welches ihr aber widerspricht. Wenn wir also sagen: der Mensch ist von Natur gut, oder: er ist von Natur böse, so bedeutet dieses nur so viel als: er enthält einen (uns unerforschlichen) ersten Grund*) der Annehmung guter, oder der Annehmung böser (gesetzeswidriger) Maximen; und zwar allgemein als Mensch, mithin so, daß er durch dieselbe zugleich den Charakter seiner Gattung ausdrückt.

Wir werden also von einem dieser Charaktere (der Unterscheidung des Menschen von andern möglichen vernünftigen Wesen) sagen: er ist ihm angeboren, und doch dabei uns immer bescheiden, daß nicht die Natur die Schuld derselben (wenn er böse ist), oder das Verdienst (wenn er gut ist) trage, sondern daß der Mensch selbst Urheber desselben sei. Weil aber

*) Daß der erste subjective Grund der Annehmung moralischer Maximen unerforschlich sei, ist daraus schon vorläufig zu ersehen: daß, da diese Annehmung frei ist, der Grund derselben (warum ich z. B. eine böse und nicht vielmehr eine gute Maxime angenommen habe) in keiner Triebfeder der Natur, sondern immer wiederum in einer Maxime gesucht werden muß; und, da auch diese eben so wohl ihren Grund haben muß, außer der Maxime aber kein Bestimmungsgrund der freien Willkür angeführt werden soll und kann, man in der Reihe der subjectiven Bestimmungsgründe ins Unendliche immer weiter zurück gewiesen wird, ohne auf den ersten Grund kommen zu können.

der erste Grund der Annahme unsrer Maximen, der selbst immer wiederum in der freien Willkür liegen muß, kein Factum sein kann, das in der Erfahrung gegeben werden könnte: so heißt das Gute oder Böse im Menschen (als der subjective erste Grund der Annahme dieser oder jener Maxime in Ansehung des moralischen Gesetzes) bloß in dem Sinne angeboren, als es vor allem in der Erfahrung gegebenen Gebrauche der Freiheit (in der frühesten Jugend bis zur Geburt zurück) zum Grunde gelegt wird und so als mit der Geburt zugleich im Menschen vorhanden vorgestellt wird: nicht daß die Geburt eben die Ursache davon sei.

Anmerkung.

10

Dem Streite beider oben aufgestellten Hypothesen liegt ein disjunctiver Satz zum Grunde: der Mensch ist (von Natur) entweder sittlich gut oder sittlich böse. Es fällt aber Jedermann leicht bei, zu fragen: ob es auch mit dieser Disjunction seine Richtigkeit habe; und ob nicht jemand behaupten könne: der Mensch sei von Natur keines von beiden; ein Anderer aber: er sei beides zugleich, nämlich in einigen Stücken gut, in andern böse. Die Erfahrung scheint sogar dieses Mittlere zwischen beiden Extremen zu bestätigen.

Es liegt aber der Sittenlehre überhaupt viel daran, keine moralische Mitteldinge weder in Handlungen (adiaphora) noch in menschlichen Charakteren, so lange es möglich ist, einzuräumen: weil bei einer solchen Doppelzünnigkeit alle Maximen Gefahr laufen, ihre Bestimmtheit und Festigkeit einzubüßen. Man nennt gemeinlich die, welche dieser strengen Denkungsart zugethan sind (mit einem Namen, der einen Tadel in sich fassen soll, in der That aber Lob ist): Rigoristen; und so kann man ihre Antipoden Latitudinarien nennen. Diese sind also entweder Latitudinarien der Neutralität und mögen Indifferentisten, oder der Coalition und können Synkretisten genannt werden.*)

*) Wenn das Gute = a ist, so ist sein contradictorisch Entgegengesetztes das Nichtgute. Dieses ist nun die Folge entweder eines bloßen Mangels eines Grundes des Guten = 0, oder eines positiven Grundes des Widerspiels desselben = - a; im letztern Falle kann das Nichtgute auch das positive Böse heißen. (In Ansehung des Vergnügens und Schmerzens giebt es ein dergleichen Mittleres, so daß das Vergnügen = a, der Schmerz = - a und der Zustand, worin keines von beiden ange troffen wird, die Gleichgültigkeit, = 0 ist.) Wäre nun das moralische Gesetz in uns

Die Beantwortung der gedachten Frage nach der rigoristischen Entscheidungstheorie*) gründet sich auf der für die Moral wichtigen Bemerkung: die Freiheit der Willkür ist von der ganz eigenthümlichen Beschaffenheit,

keine Triebfeder der Willkür, so würde Moralisches-gut (Zustimmung der Will-
 5 für mit dem Gesetze) = a, Nicht-gut = 0, dieses aber die bloße Folge vom Mangel einer moralischen Triebfeder = $a \times 0$ sein. Nun ist es aber in uns Triebfeder = a; folglich ist der Mangel der Übereinstimmung der Willkür mit demselben (= 0) nur als Folge von einer realiter entgegengesetzten Bestimmung der Willkür, d. i. einer Widerstreben derselben = -a, d. i. nur durch eine böse Willkür, möglich; und
 10 zwischen einer bösen und guten Gesinnung (innerem Princip der Maximen), nach welcher auch die Moralität der Handlung beurtheilt werden muß, giebt es also nichts Mittleres.

† Eine moralisch-gleichgültige Handlung (adiaphoron morale) würde eine bloß aus Naturgesetzen erfolgende Handlung sein, die also aufs sittliche Gesetz, als Gesetz
 15 der Freiheit, in gar keiner Beziehung steht: indem sie kein Factum ist und in Ansehung ihrer weder Gebot, noch Verbot, noch auch Erlaubniß (gesetzliche Befugniß) statt findet, oder nöthig ist.

†) Herr Prof. Schiller mißbilligt in seiner mit Meisterhand verfaßten Abhandlung (Thalia 1793, 3tes Stück) über Anmuth und Würde in der Moral diese Vorstellungsart der Verbindlichkeit, als ob sie eine kartäuserartige Gemüths-
 20 stimmung bei sich führe; allein ich kann, da wir in den wichtigsten Principien einig sind, auch in diesem keine Uneinigkeit statuiren, wenn wir uns nur unter einander verständlich machen können. — Ich gestehe gern: daß ich dem Pflichtbegriffe gerade um seiner Würde willen keine Anmuth beigegeben kann. Denn er enthält
 25 unbedingte Nöthigung, womit Anmuth in geradem Widerspruch steht. Die Majestät des Gesetzes (gleich dem auf Sinai) flößt Ehrfurcht ein (nicht Schen, welche zurückstößt, auch nicht Reiz, der zur Vertraulichkeit einladet), welche Achtung des Untergebenen gegen seinen Gebieter, in diesem Fall aber, da dieser in uns selbst liegt, ein Gefühl des Erhabenen unserer eigenen Bestimmung erweckt, was uns mehr
 30 hinreißt als alles Schöne. — Aber die Tugend, d. i. die fest gegründete Gesinnung seine Pflicht genau zu erfüllen, ist in ihren Folgen auch wohlthätig, mehr wie Alles, was Natur oder Kunst in der Welt leisten mag; und das herrliche Bild der Menschheit, in dieser ihrer Gestalt aufgestellt, verstatet gar wohl die Begleitung der Grazien, die aber, wenn noch von Pflicht allein die Rede ist, sich in ehrerbietiger Entfernung halten. Wird aber auf die anmuthigen Folgen gesehen, welche
 35 die Tugend, wenn sie überall Eingang fände, in der Welt verbreiten würde, so zieht alsdann die moralisch-gerichtete Vernunft die Sinnlichkeit (durch die Einbildungskraft) mit ins Spiel. Nur nach bezwungenen Ungeheuern wird Hercules Musaget, vor welcher Arbeit jene gute Schwestern zurück beben. Diese Begleiterinnen der
 40 Venus Urania sind Buhlschwester im Gefolge der Venus Dione, sobald sie sich ins Geschäft der Pflichtbestimmung einmischen und die Triebfedern dazu hergeben wollen. — Fragt man nun: welcherlei ist die ästhetische Beschaffenheit, gleichsam das

daß sie durch keine Triebfeder zu einer Handlung bestimmt werden kann, als nur sofern der Mensch sie in seine *Maxime* aufgenommen hat (es sich zur allgemeinen Regel gemacht hat, nach der er sich verhalten will); so allein kann eine Triebfeder, welche sie auch sei, mit der absoluten Spontaneität der Willkür (der Freiheit) zusammen bestehen. Allein das moralische Gesetz ist für sich selbst im Urtheile der Vernunft Triebfeder, und wer es zu seiner *Maxime* macht, ist moralisch gut. Wenn nun das Gesetz jemandes Willkür in Ansehung einer auf dasselbe sich beziehenden Handlung doch nicht bestimmt, so muß eine ihm entgegengesetzte Triebfeder auf die Willkür desselben Einfluß haben; und da dieses vermöge der Voraussetzung nur dadurch geschehen kann, daß der Mensch diese (mithin auch die Abweichung vom moralischen Gesetze) in seine *Maxime* aufnimmt (in welchem Falle er ein böser Mensch ist): so ist seine Gesinnung in Ansehung des moralischen Gesetzes niemals indifferent (niemals keines von beiden, weder gut, noch böse).

Er kann aber auch nicht in einigen Stücken sittlich gut, in andern zugleich böse sein. Denn ist er in einem gut, so hat er das moralische Gesetz in seine *Maxime* aufgenommen; sollte er also in einem andern Stücke zugleich böse sein, so würde, weil das moralische Gesetz der Befolgung der Pflicht überhaupt nur ein einziges und allgemein ist, die auf dasselbe bezogene *Maxime* allgemein, zugleich aber nur eine besondere *Maxime* sein: welches sich widerspricht.*)

Temperament der Tugend, muthig, mithin fröhlich, oder ängstlich-gebeugt und niedergeschlagen? so ist kaum eine Antwort nöthig. Die letztere slavische Gemüthsstimmung kann nie ohne einen verborgenen Haß des Gesetzes statt finden, und das fröhliche Herz in Befolgung seiner Pflicht (nicht die Behaglichkeit in Anerkennung desselben) ist ein Zeichen der Aeththeit tugendhafter Gesinnung, selbst in der Frömmigkeit, die nicht in der Selbsteinigung des reuigen Sünders (welche sehr zweideutig ist und gemeinlich nur innerer Vorwurf ist, wider die Klugheitsregel verstoßen zu haben), sondern im festen Vorsatz es künftig besser zu machen besteht, der, durch den guten Fortgang angefeuert, eine fröhliche Gemüthsstimmung bewirken muß, ohne welche man nie gewiß ist, das Gute auch lieb gewonnen, d. i. es in seine *Maxime* aufgenommen zu haben.

*) Die alten Moralphilosophen, die so ziemlich Alles erschöpften, was über die Tugend gesagt werden kann, haben obige zwei Fragen auch nicht unberührt gelassen. Die erste drückten sie so aus: Ob die Tugend erlernt werden müsse (der Mensch also von Natur gegen sie und das Laster indifferent sei)? Die zweite war: Ob es mehr als eine Tugend gebe (mithin es nicht etwa statt finde, daß der Mensch

Die eine oder die andere Gesinnung als angeborene Beschaffenheit von Natur haben, bedeutet hier auch nicht, daß sie von dem Menschen, der sie hegt, gar nicht erworben, d. i. er nicht Urheber sei; sondern daß sie nur nicht in der Zeit erworben sei (daß er eines oder das andere von Jugend auf sei immerdar). Die Gesinnung, d. i. der erste subjective Grund der Annehmung der Maximen, kann nur eine einzige sein und geht allgemein auf den ganzen Gebrauch der Freiheit. Sie selbst aber muß auch durch freie Willkür angenommen worden sein, denn sonst könnte sie nicht zugerechnet werden. Von dieser Annehmung kann nun nicht wieder der subjective Grund oder die Ursache erkannt werden (obwohl darnach zu fragen unvermeidlich ist: weil sonst wiederum eine Maxime angeführt werden müßte, in welche diese Gesinnung aufgenommen worden, die eben so wiederum ihren Grund haben muß). Weil wir also diese Gesinnung, oder vielmehr ihren obersten Grund nicht von irgendeinem ersten Zeit-Actus der Willkür ableiten können, so nennen wir sie eine Beschaffenheit der Willkür, die ihr (ob sie gleich in der That in der Freiheit gegründet ist) von Natur zukommt. Daß wir aber unter dem Menschen, von dem wir sagen, er sei von Natur gut oder böse, nicht den einzelnen verstehen (da alsdann einer als von Natur gut, der andere als böse angenommen werden könnte), sondern die ganze Gattung zu verstehen befugt sind: kann nur weiterhin bewiesen werden, wenn es sich in der anthropologischen Nachforschung zeigt, daß die Gründe, die uns berechtigen, einem Menschen einen von beiden Charaktern als angeboren beizulegen, so beschaffen sind, daß kein Grund ist, einen Menschen davon auszunehmen, und er also von der Gattung gelte.

in einigen Stücken tugendhaft, in andern lasterhaft sei)? Beides wurde von ihnen mit rigoristischer Bestimmtheit verneint und das mit Recht; denn sie betrachteten die Tugend an sich in der Idee der Vernunft (wie der Mensch sein soll). Wenn man dieses moralische Wesen aber, den Menschen in der Erscheinung, d. i. wie ihn uns die Erfahrung kennen läßt, sittlich beurtheilen will: so kann man beide angeführte Fragen bejahend beantworten; denn da wird er nicht auf der Wage der reinen Vernunft (vor einem göttlichen Gericht), sondern nach empirischem Maßstabe (von einem menschlichen Richter) beurtheilt. Wovon in der Folge noch gehandelt werden wird.

I.

Von der ursprünglichen Anlage zum Guten in der menschlichen Natur.

Wir können sie in Beziehung auf ihren Zweck süglich auf drei Klassen, als Elemente der Bestimmung des Menschen, bringen: 5

1. Die Anlage für die Thierheit des Menschen, als eines lebenden;
2. Für die Menschheit desselben, als eines lebenden und zugleich vernünftigen;
3. Für seine Persönlichkeit, als eines vernünftigen und zugleich 10
der Zurechnung fähigen Wesens. *)

1. Die Anlage für die Thierheit im Menschen kann man unter den allgemeinen Titel der physischen, und bloß mechanischen Selbstliebe, d. i. einer solchen bringen, wozu nicht Vernunft erfordert wird. Sie ist dreifach: erstlich zur Erhaltung seiner selbst; zweitens zur Fortpflanzung seiner Art durch den Trieb zum Geschlecht und zur Erhaltung dessen, was durch Vermischung mit demselben erzeugt wird; drittens zur Gemeinschaft mit andern Menschen, d. i. der Trieb zur Gesellschaft. — Auf sie können allerlei Laster gepfropft werden (die aber nicht aus jener Anlage als Wurzel von selbst entsprossen). Sie können Laster der Nothig- 20

*) Man kann diese nicht als schon in dem Begriff der vorigen enthalten, sondern man muß sie nothwendig als eine besondere Anlage betrachten. Denn es folgt daraus, daß ein Wesen Vernunft hat, gar nicht, daß diese ein Vermögen enthalte, die Willkür unbedingt durch die bloße Vorstellung der Qualification ihrer Maximen zur allgemeinen Gesetzgebung zu bestimmen und also für sich selbst praktisch zu sein: wenigstens so viel wir einsehen können. Das allvernünftigste Weltwesen könnte doch immer gewisser Triebsfedern, die ihm von Objecten der Neigung herkommen, bedürfen, um seine Willkür zu bestimmen; hiezu aber die vernünftigste Überlegung, sowohl was die größte Summe der Triebsfedern, als auch die Mittel, den dadurch bestimmten Zweck zu erreichen, betrifft, anwenden: ohne auch nur die Möglichkeit von so etwas, als das moralische, schlechthin gebietende Gesetz ist, welches sich als selbst und zwar höchste Triebsfeder ankündigt, zu ahnen. Wäre dieses Gesetz nicht in uns gegeben, wir würden es als ein solches durch keine Vernunft herausklügeln, oder der Willkür anschwätzen: und doch ist dieses Gesetz das einzige, was uns der Unabhängigkeit unsrer Willkür von der Bestimmung durch alle andern Triebsfedern (unsrer Freiheit) und hiemit zugleich der Zurechnungsfähigkeit aller Handlungen bewußt macht. 25 30 35

keit der Natur heißen und werden in ihrer höchsten Abweichung vom Naturzwecke viehische Laster der Völlerei, der Wollust und der wilden Gesetzlosigkeit (im Verhältnisse zu andern Menschen) genannt.

2. Die Anlagen für die Menschheit können auf den allgemeinen
 5 Titel der zwar physischen, aber doch vergleichenden Selbstliebe (wozu Vernunft erfordert wird) gebracht werden: sich nämlich nur in Vergleichung mit andern als glücklich oder unglücklich zu beurtheilen. Von ihr rührt die Neigung her, sich in der Meinung Anderer einen Werth zu verschaffen; und zwar ursprünglich bloß den der Gleichheit: keinem
 10 über sich Überlegenheit zu verstatten, mit einer beständigen Besorgniß verbunden, daß Andere darnach streben möchten; woraus nachgerade eine ungerechte Begierde entspringt, sie sich über Andere zu erwerben. — Hierauf, nämlich auf Eifersucht und Nebenbuhlerei, können die größten Laster geheimer und offener Feindseligkeiten gegen Alle, die wir als für uns
 15 fremde ansehen, gepfropft werden: die eigentlich doch nicht aus der Natur als ihrer Wurzel von selbst entsprossen; sondern bei der besorgten Bewerbung Anderer zu einer uns verhassten Überlegenheit über uns Neigungen sind, sich der Sicherheit halber diese über Andere als Vorbauungsmittel selbst zu verschaffen: da die Natur doch die Idee eines solchen Wett-
 20 eifers (der an sich die Wechselliebe nicht ausschließt) nur als Triebfeder zur Cultur brauchen wollte. Die Laster, die auf diese Neigung gepfropft werden, können daher auch Laster der Cultur heißen und werden im höchsten Grade ihrer Bösartigkeit (da sie alsdann bloß die Idee eines Maximum des Bösen sind, welches die Menschheit übersteigt), z. B. im
 25 Neide, in der Undankbarkeit, der Schadenfreude u. s. w., teuflische Laster genannt.

3. Die Anlage für die Persönlichkeit ist die Empfänglichkeit der Achtung für das moralische Gesetz, als einer für sich hinreichenden Triebfeder der Willkür. Die Empfänglichkeit der bloßen Achtung für
 30 das moralische Gesetz in uns wäre das moralische Gefühl, welches für sich noch nicht einen Zweck der Naturanlage ausmacht, sondern nur sofern es Triebfeder der Willkür ist. Da dieses nun lediglich dadurch möglich wird, daß die freie Willkür es in ihre Maxime aufnimmt: so ist Beschaffenheit einer solchen Willkür der gute Charakter, welcher wie überhaupt jeder Cha-
 35 rakter der freien Willkür etwas ist, das nur erworben werden kann, zu dessen Möglichkeit aber dennoch eine Anlage in unserer Natur vorhanden sein muß, worauf schlechterdings nichts Böses gepfropft werden kann. Die

Idee des moralischen Gesetzes allein mit der davon unzertrennlichen Achtung kann man nicht füglich eine Anlage für die Persönlichkeit nennen; sie ist die Persönlichkeit selbst (die Idee der Menschheit ganz intellectuell betrachtet). Aber daß wir diese Achtung zur Triebfeder in unsere Maximen aufnehmen, der subjective Grund hiezu scheint ein Zusatz zur Persönlichkeit zu sein und daher den Namen einer Anlage zum Behuf derselben zu verdienen.

Wenn wir die genannten drei Anlagen nach den Bedingungen ihrer Möglichkeit betrachten, so finden wir, daß die erste keine Vernunft, die zweite zwar praktische, aber nur andern Triebfedern dienstbare, die dritte aber allein für sich selbst praktische, d. i. unbedingt gesetzgebende, Vernunft zur Wurzel habe: Alle diese Anlagen im Menschen sind nicht allein (negativ) gut (sie widerstreiten nicht dem moralischen Gesetze), sondern sind auch Anlagen zum Guten (sie befördern die Befolgung desselben). Sie sind ursprünglich; denn sie gehören zur Möglichkeit der menschlichen Natur. Der Mensch kann die zwei ersteren zwar zweckwidrig brauchen, aber keine derselben vertilgen. Unter Anlagen eines Wesens verstehen wir sowohl die Bestandstücke, die dazu erforderlich sind, als auch die Formen ihrer Verbindung, um ein solches Wesen zu sein. Sie sind ursprünglich, wenn sie zu der Möglichkeit eines solchen Wesens nothwendig gehören; zufällig aber, wenn das Wesen auch ohne dieselben an sich möglich wäre. Noch ist zu merken, daß hier von keinen andern Anlagen die Rede ist, als denen, die sich unmittelbar auf das Begehrungsvermögen und den Gebrauch der Willkür beziehen.

II.

Von dem Hange zum Bösen in der menschlichen Natur.

Unter dem Hange (propensio) verstehe ich den subjectiven Grund der Möglichkeit einer Neigung (habituellen Begierde, concupiscentia), sofern sie für die Menschheit überhaupt zufällig ist.†) Er unterscheidet

†) Hang ist eigentlich nur die Prädisposition zum Begehren eines Genusses, der, wenn das Subject die Erfahrung davon gemacht haben wird, Neigung dazu hervorbringt. So haben alle rohe Menschen einen Hang zu berauschenden Dingen; denn obgleich viele von ihnen den Rausch gar nicht kennen und also auch gar keine Begierde zu Dingen haben, die ihn bewirken, so darf man sie solche doch nur einmal versuchen lassen, um eine kaum vertilgbare Begierde dazu bei ihnen hervorzubringen. — Zwischen dem Hange und der Neigung, welche Bekannt-

sich darin von einer Anlage, daß er zwar angeboren sein kann, aber doch nicht als solcher vorgestellt werden darf: sondern auch (wenn er gut ist) als erworben, oder (wenn er böse ist) als von dem Menschen selbst sich zugezogen gedacht werden kann. — Es ist aber hier nur vom Hange zum eigentl⁵ich, d. i. zum Moralisch-Bösen die Rede, welches, da es nur als Bestimmung der freien Willkür möglich ist, diese aber als gut oder böse nur durch ihre Maximen beurtheilt werden kann, in dem subjectiven Grunde der Möglichkeit der Abweichung der Maximen vom moralischen Gesetze bestehen muß und, wenn dieser Hang als allgemein zum Menschen (also als zum Charakter seiner Gattung) gehörig angenommen werden darf, ein natürlicher Hang des Menschen zum Bösen genannt werden wird. — Man kann noch hinzusehen, daß die aus dem natürlichen Hange entspringende Fähigkeit oder Unfähigkeit der Willkür, das moralische Gesetz in seine Maxime aufzunehmen oder nicht, das gute oder böse Herz genannt werde.

Man kann sich drei verschiedene Stufen desselben denken. Erstlich ist es die Schwäche des menschlichen Herzens in Befolgung genommener Maximen überhaupt, oder die Gebrechlichkeit der menschlichen Natur; zweitens der Hang zur Vermischung unmoralischer Triebfedern mit den moralischen (selbst wenn es in guter Absicht und unter Maximen des Guten geschähe), d. i. die Unlauterkeit; drittens der Hang zur Annehmung böser Maximen, d. i. die Börsartigkeit der menschlichen Natur, oder des menschlichen Herzens.

Erstlich, die Gebrechlichkeit (*fragilitas*) der menschlichen Natur ist selbst in der Klage eines Apostels ausgedrückt: Wollen habe ich wohl, aber das Vollbringen fehlt, d. i. ich nehme das Gute (das Gesetz) in die Maxime meiner Willkür auf; aber dieses, welches objectiv in der Idee (in *thesi*) eine unüberwindliche Triebfeder ist, ist subjectiv (in *hypothesi*), wenn die Maxime befolgt werden soll, die schwächere (in Vergleichung mit der Reigung).

Zweitens, die Unlauterkeit (*impuritas, improbitas*) des mensch-

schafft mit dem Object des Begehrens voraussetzt, ist noch der Instinct, welcher ein gefühltes Bedürfniß ist, etwas zu thun oder zu genießen, wovon man noch keinen Begriff hat (wie der Kunsttrieb bei Thieren, oder der Trieb zum Geschlecht). Von der Reigung an ist endlich noch eine Stufe des Begehungsvermögens, die Leidenschaft (nicht der Affect, denn dieser gehört zum Gefühl der Lust und Unlust), welche eine Reigung ist, die die Herrschaft über sich selbst ausschließt.

lichen Herzens besteht darin: daß die *Maxime* dem *Objecte* nach (der beabsichtigten Befolgung des Gesetzes) zwar gut und vielleicht auch zur Ausübung kräftig genug, aber nicht rein moralisch ist, d. i. nicht, wie es sein sollte, das Gesetz allein zur hinreichenden Triebfeder in sich aufgenommen hat: sondern mehrentheils (vielleicht jederzeit) noch andere Triebfedern außer derselben bedarf, um dadurch die Willkür zu dem, was Pflicht fordert, zu bestimmen; mit andern Worten, daß pflichtmäßige Handlungen nicht rein aus Pflicht gethan werden.

Drittens, die Bösigkeit (*vitiositas, pravitas*), oder, wenn man lieber will, die Verderbtheit (*corruptio*) des menschlichen Herzens ist der Hang der Willkür zu *Maximen*, die Triebfeder aus dem moralischen Gesetz andern (nicht moralischen) nachzusetzen. Sie kann auch die Verkehrtheit (*perversitas*) des menschlichen Herzens heißen, weil sie die sittliche Ordnung in Ansehung der Triebfedern einer freien Willkür umkehrt, und obzwar damit noch immer gesetzlich gute (*legale*) Handlungen bestehen können, so wird doch die Denkungsart dadurch in ihrer Wurzel (was die moralische Gesinnung betrifft) verderbt und der Mensch darum als böse bezeichnet.

Man wird bemerken: daß der Hang zum Bösen hier am Menschen, auch dem besten, (den Handlungen nach) aufgestellt wird, welches auch geschehen muß, wenn die Allgemeinheit des Hanges zum Bösen unter Menschen, oder, welches hier dasselbe bedeutet, daß er mit der menschlichen Natur verwebt sei, bewiesen werden soll.

Es ist aber zwischen einem Menschen von guten Sitten (*bene moratus*) und einem sittlich guten Menschen (*moraliter bonus*), was die Übereinstimmung der Handlungen mit dem Gesetz betrifft, kein Unterschied (wenigstens darf keiner sein); nur daß sie bei dem einen eben nicht immer, vielleicht nie das Gesetz, bei dem andern aber es jederzeit zur alleinigen und obersten Triebfeder haben. Man kann von dem Ersteren sagen: er befolge das Gesetz dem Buchstaben nach (d. i. was die Handlung angeht, die das Gesetz gebietet); vom Zweiten aber: er beobachte es dem Geiste nach (der Geist des moralischen Gesetzes besteht darin, daß dieses für sich allein zur Triebfeder hinreichend sei). Was nicht aus diesem Glauben geschieht, das ist Sünde (der Denkungsart nach). Denn wenn andre Triebfedern nöthig sind, die Willkür zu gesetzmäßigen Handlungen zu bestimmen, als das Gesetz selbst (z. B. Ehrbegierde, Selbstliebe überhaupt, ja gar gutherziger Instinct, dergleichen das Mit-

leiden ist), so ist es bloß zufällig, daß diese mit dem Gesez übereinstimmen: denn sie könnten eben sowohl zur Übertretung antreiben. Die Maxime, nach deren Güte aller moralische Werth der Person geschägt werden muß, ist also doch gesezwidrig, und der Mensch ist bei lauter guten Handlungen
5 dennoch böse.

Folgende Erläuterung ist noch nöthig, um den Begriff von diesem Hange zu bestimmen. Aller Hang ist entweder physisch, d. i. er gehört zur Willkür des Menschen als Naturwesens; oder er ist moralisch, d. i. zur Willkür desselben als moralischen Wesens gehörig. — Im ersteren
10 Sinne giebt es keinen Hang zum moralisch Bösen, denn dieses muß aus der Freiheit entspringen; und ein physischer Hang (der auf sinnliche Antriebe gegründet ist) zu irgend einem Gebrauche der Freiheit, es sei zum Guten oder Bösen, ist ein Widerspruch. Also kann ein Hang zum Bösen nur dem moralischen Vermögen der Willkür ankleben. Nun ist aber nichts
15 sittlich=(d. i. zurechnungsfähig-)böse, als was unsere eigene That ist. Dagegen versteht man unter dem Begriffe eines Hanges einen subjectiven Bestimmungsgrund der Willkür, der vor jeder That vorhergeht, mithin selbst noch nicht That ist; da denn in dem Begriffe eines bloßen Hanges zum Bösen ein Widerspruch sein würde, wenn dieser Ausdruck nicht etwa
20 in zweierlei verschiedener Bedeutung, die sich beide doch mit dem Begriffe der Freiheit vereinigen lassen, genommen werden könnte. Es kann aber der Ausdruck von einer That überhaupt sowohl von demjenigen Gebrauch der Freiheit gelten, wodurch die oberste Maxime (dem Geseze gemäß oder zuwider) in die Willkür aufgenommen, als auch von demjenigen, da die
25 Handlungen selbst (ihrer Materie nach, d. i. die Objecte der Willkür betreffend) jener Maxime gemäß ausgeübt werden. Der Hang zum Bösen ist nun That in der ersten Bedeutung (*peccatum originarium*) und zugleich der formale Grund aller gesezwidrigen That im zweiten Sinne genommen, welche der Materie nach demselben widerstreitet und Laster
30 (*peccatum derivativum*) genannt wird; und die erste Verschuldung bleibt, wenn gleich die zweite (aus Triebfedern, die nicht im Gesez selber bestehen) vielfältig vermieden würde. Jene ist intelligibele That, bloß durch Vernunft ohne alle Zeitbedingung erkennbar; diese sensibel, empirisch, in der Zeit gegeben (*factum phaenomenon*). Die erste heißt
35 nun vornehmlich in Vergleichung mit der zweiten ein bloßer Hang und angeboren, weil er nicht ausgerottet werden kann (als wozu die oberste Maxime die des Guten sein müßte, welche aber in jenem Hange selbst

als böse angenommen wird); vornehmlich aber, weil wir davon, warum in uns das Böse gerade die oberste Maxime verderbt habe, obgleich dieses unsere eigene That ist, eben so wenig weiter eine Ursache angeben können, als von einer Grundeigenschaft, die zu unserer Natur gehört. — Man wird in dem jetzt Gesagten den Grund antreffen, warum wir in diesem Abschnitte gleich zu Anfange die drei Quellen des moralisch Bösen lediglich in demjenigen suchten, was nach Freiheitsgesetzen den obersten Grund der Nethmung oder Befolgung unserer Maximen, nicht was die Sinnlichkeit (als Receptivität) afficirt.

III.

Der Mensch ist von Natur böse.

Vitiis nemo sine nascitur. Horat.

Der Satz: der Mensch ist böse, kann nach dem obigen nichts anders sagen wollen als: er ist sich des moralischen Gesetzes bewußt und hat doch die (gelegentlichliche) Abweichung von demselben in seine Maxime angenommen. Er ist von Natur böse, heißt so viel als: dieses gilt von ihm in seiner Gattung betrachtet; nicht als ob solche Dualität aus seinem Gattungsbegriffe (dem eines Menschen überhaupt) könne gefolgert werden (denn alsdann wäre sie nothwendig), sondern er kann nach dem, wie man ihn durch Erfahrung kennt, nicht anders beurtheilt werden, oder man kann es als subjectiv nothwendig in jedem, auch dem besten Menschen voraussetzen. Da dieser Gang nun selbst als moralisch böse, mithin nicht als Naturanlage, sondern als etwas, was dem Menschen zugerechnet werden kann, betrachtet werden, folglich in gesetzwidrigen Maximen der Willkür bestehen muß; diese aber der Freiheit wegen für sich als zufällig angesehen werden müssen, welches mit der Allgemeinheit dieses Bösen sich wiederum nicht zusammen reimen will, wenn nicht der subjective oberste Grund aller Maximen mit der Menschheit selbst, es sei wodurch es wolle, verwebt und darin gleichsam gewurzelt ist: so werden wir diesen einen natürlichen Gang zum Bösen, und da er doch immer selbstverschuldet sein muß, ihn selbst ein radicales, angebornes, (nichts destoweniger aber uns von uns selbst zugezogenes) Böse in der menschlichen Natur nennen können.

Daß nun ein solcher verderbter Gang im Menschen gewurzelt sein müsse, darüber können wir uns bei der Menge schreiender Beispiele, welche uns

die Erfahrung an den Thaten der Menschen vor Augen stellt, den förmlichen Beweis ersparen. Will man sie aus demjenigen Zustande haben, in welchem manche Philosophen die natürliche Gutartigkeit der menschlichen Natur vorzüglich anzutreffen hofften, nämlich aus dem sogenannten Naturstande: so darf man nur die Auftritte von ungereizter Grausamkeit in den Mordscenen auf Tofoa, Neuseeland, den Navigatorsinseln und die nie aufhörende in den weiten Wüsten des nordwestlichen Amerika (die Kap. Hearne anführt), wo sogar kein Mensch den mindesten Vortheil davon hat,†) mit jener Hypothese vergleichen, und man hat Laster der Rohigkeit, mehr als nöthig ist, um von dieser Meinung abzugehen. Ist man aber für die Meinung gestimmt, daß sich die menschliche Natur im gesitteten Zustand (worin sich ihre Anlagen vollständiger entwickeln können) besser erkennen lasse, so wird man eine lange melancholische Litanei von Anlagen der Menschheit anhören müssen: von geheimer Falschheit selbst bei der innigsten Freundschaft, so daß die Mäßigung des Vertrauens in wechselseitiger Eröffnung auch der besten Freunde zur allgemeinen Maxime der Klugheit im Umgange gezählt wird; von einem Hange, denjenigen zu hassen, dem man verbindlich ist, worauf ein Wohlthäter jederzeit gefaßt sein müsse; von einem herzlichen Wohlwollen, welches doch die Bemerkung zuläßt, „es sei in dem Unglück unsrer besten Freunde etwas, das uns nicht ganz mißfällt;“ und von vielen andern unter dem Tugendsscheine noch verborgenen, geschweige derjenigen Laster, die ihrer gar nicht hehl haben, weil uns der schon gut heißt, der ein böser Mensch von der allgemeinen Klasse ist: und er wird an den Lastern der Cultur und Civilisirung (den fränkendsten unter allen) genug

†) Wie der immerwährende Krieg zwischen den Krathapescaw- und den Hundsribben-Indianern keine andere Absicht, als bloß das Todtschlagen hat. Kriegstapferkeit ist die höchste Tugend der Wilden in ihrer Meinung. Auch im gesitteten Zustande ist sie ein Gegenstand der Bewunderung und ein Grund der vorzüglichen Achtung, die derjenige Stand fordert, bei dem diese das einzige Verdienst ist; und dieses nicht ohne allen Grund in der Vernunft. Denn daß der Mensch etwas haben und sich zum Zweck machen könne, was er noch höher schätzt als sein Leben (die Ehre), wobei er allem Eigennutze entsagt, beweist doch eine gewisse Erhabenheit in seiner Anlage. Aber man sieht doch an der Behaglichkeit, womit die Sieger ihre Großthaten (des Zusammenhauens, Niederstoßens ohne Verschonen u. d. gl.) preisen, daß bloß ihre Überlegenheit und die Zerstörung, welche sie bewirken konnten, ohne einen andern Zweck das sei, worauf sie sich eigentlich etwas zu gute thun.

haben, um sein Auge lieber vom Betrügen der Menschen abzuwenden, damit er sich nicht selbst ein anderes Laster, nämlich den Menschenhaß, zuziehe. Ist er aber damit noch nicht zufrieden, so darf er nur den aus beiden auf wunderliche Weise zusammengesetzten, nämlich den äußern Völkerzustand in Betrachtung ziehen, da civilisirte Völkerschaften gegen einander im Verhältnisse des rohen Naturstandes (eines Standes der beständigen Kriegsverfassung) stehen und sich auch fest in den Kopf gesetzt haben, nie daraus zu gehen; und er wird dem öffentlichen Vorgeben gerade widersprechende und doch nie abzulegende Grundsätze der großen Gesellschaften, Staaten genannt,†) gewahr werden, die noch kein Philosoph mit der Moral hat in Einstimmung bringen und doch auch (welches arg ist) keine bessern, die sich mit der menschlichen Natur vereinigen ließen, vorschlagen können: so daß der philosophische Chiliasm, der auf den Zustand eines ewigen, auf einen Völkerbund als Weltrepublik gegründeten Friedens hofft, eben so wie der theologische, der auf des ganzen Menschengeschlechts vollendete moralische Besserung harrt, als Schwärmerei allgemein verlacht wird.

Der Grund dieses Bösen kann nun 1) nicht, wie man ihn gemeiniglich anzugeben pflegt, in der Sinnlichkeit des Menschen und den daraus entspringenden natürlichen Neigungen gesetzt werden. Denn nicht allein daß diese keine gerade Beziehung aufs Böse haben (vielmehr

†) Wenn man dieser ihre Geschichte bloß als das Phänomen der uns groentheils verborgenen inneren Anlagen der Menschheit ansieht, so kann man einen gewissen maschinenmäßigen Gang der Natur nach Zwecken, die nicht ihre (der Völker) Zwecke, sondern Zwecke der Natur sind, gewahr werden. Ein jeder Staat strebt, so lange er einen andern neben sich hat, den er zu bezwingen hoffen darf, sich durch dieses Unterwerfung zu vergrößern, und also zur Universalmonarchie, einer Verfassung, darin alle Freiheit und mit ihr (was die Folge derselben ist) Tugend, Geschmaek und Wissenschaft erlöschen müßte. Allein dieses Ungeheuer (in welchem die Geseze allmählig ihre Kraft verlieren), nachdem es alle benachbarte verschlungen hat, löset sich endlich von selbst auf und theilt sich durch Aufruhr und Zwiespalt in viele kleinere Staaten, die, anstatt zu einem Staatenverein (Republik freier verbündeter Völker) zu streben, wiederum ihrerseits jeder dasselbe Spiel von neuem anfangen, um den Krieg (diese Geißel des menschlichen Geschlechts) ja nicht aufhören zu lassen, der, ob er gleich nicht so unheilbar böse ist, als das Grab der allgemeinen Alleinherrschaft (oder auch ein Völkerbund, um die Despotie in keinem Staate abkommen zu lassen), doch, wie ein Alter sagte, mehr böse Menschen macht, als er deren wegnimmt.

zu dem, was die moralische Gesinnung in ihrer Kraft beweisen kann, zur Tugend, die Gelegenheit geben): so dürfen wir ihr Dasein nicht verantworten (wir können es auch nicht, weil sie als anerschaffen uns nicht zu Urhebern haben), wohl aber den Gang zum Bösen, der, indem er die Moralität des Subjects betrifft, mithin in ihm als einem frei handelnden Wesen angetroffen wird, als selbst verschuldet ihm muß zugerechnet werden können: ungeachtet der tiefen Einwurzelung desselben in die Willkür, wegen welcher man sagen muß, er sei in dem Menschen von Natur anzutreffen. — Der Grund dieses Bösen kann auch 2) nicht in einer Verderbniß der moralisch-gesetzgebenden Vernunft gesetzt werden: gleich als ob diese das Ansehen des Gesetzes selbst in sich vertilgen und die Verbindlichkeit aus demselben ableugnen könne; denn das ist schlechterdings unmöglich. Sich als ein frei handelndes Wesen und doch von dem einem solchen angemessenen Gesetze (dem moralischen) entbunden denken, wäre so viel, als eine ohne alle Gesetze wirkende Ursache denken (denn die Bestimmung nach Naturgesetzen fällt der Freiheit halber weg): welches sich widerspricht. — Um also einen Grund des Moralisch-Bösen im Menschen anzugeben, enthält die Sinnlichkeit zu wenig; denn sie macht den Menschen, indem sie die Triebfedern, die aus der Freiheit entspringen können, wegnimmt, zu einem bloß Thierischen; eine vom moralischen Gesetze aber freisprechende, gleichsam boshafte Vernunft (ein schlecht-hin böser Wille) enthält dagegen zu viel, weil dadurch der Widerstreit gegen das Gesetz selbst zur Triebfeder (denn ohne alle Triebfeder kann die Willkür nicht bestimmt werden) erhoben und so das Subject zu einem teuflischen Wesen gemacht werden würde. — Keines von beiden aber ist auf den Menschen anwendbar.

Wenn nun aber gleich das Dasein dieses Ganges zum Bösen in der menschlichen Natur durch Erfahrungsbeweise des in der Zeit wirklichen Widerstreits der menschlichen Willkür gegen das Gesetz dargethan werden kann, so lehren uns diese doch nicht die eigentliche Beschaffenheit desselben und den Grund dieses Widerstreits; sondern diese, weil sie eine Beziehung der freien Willkür (also einer solchen, deren Begriff nicht empirisch ist) auf das moralische Gesetz als Triebfeder (wovon der Begriff gleichfalls rein intellectuell ist) betrifft, muß aus dem Begriffe des Bösen, sofern es nach Gesetzen der Freiheit (der Verbindlichkeit und Zurechnungsfähigkeit) möglich ist, a priori erkannt werden. Folgendes ist die Entwicklung des Begriffs.

Der Mensch (selbst der ärgste) thut, in welchen Maximen es auch sei, auf das moralische Gesetz nicht gleichsam rebellischerweise (mit Aufkündigung des Gehorsams) Verzicht. Dieses dringt sich ihm vielmehr kraft seiner moralischen Anlage unwiderstehlich auf; und wenn keine andere Triebfeder dagegen wirkte, so würde er es auch als hinreichenden Bestimmungsgrund der Willkür in seine oberste Maxime aufnehmen, d. i. er würde moralisch gut sein. Er hängt aber doch auch vermöge seiner gleichfalls schuldlosen Naturanlage an den Triebfedern der Sinnlichkeit und nimmt sie (nach dem subjectiven Princip der Selbstliebe) auch in seine Maxime auf. Wenn er diese aber, als für sich allein hinreichend zur Bestimmung der Willkür, in seine Maxime aufnähme, ohne sich ans moralische Gesetz (welches er doch in sich hat) zu kehren, so würde er moralisch böse sein. Da er nun natürlicherweise beide in dieselbe aufnimmt, da er auch jede für sich, wenn sie allein wäre, zur Willensbestimmung hinreichend finden würde: so würde er, wenn der Unterschied der Maximen bloß auf den Unterschied der Triebfedern (der Materie der Maximen), nämlich ob das Gesetz, oder der Sinnenantrieb eine solche abgeben, ankäme, moralisch gut und böse zugleich sein; welches sich (nach der Einleitung) widerspricht. Also muß der Unterschied, ob der Mensch gut oder böse sei, nicht in dem Unterschiede der Triebfedern, die er in seine Maxime aufnimmt (nicht in dieser ihrer Materie), sondern in der Unterordnung (der Form derselben) liegen: welche von beiden er zur Bedingung der andern macht. Folglich ist der Mensch (auch der Beste) nur dadurch böse, daß er die sittliche Ordnung der Triebfedern in der Aufnehmung derselben in seine Maximen umkehrt: das moralische Gesetz zwar neben dem der Selbstliebe in dieselbe aufnimmt, da er aber inne wird, daß eines neben dem andern nicht bestehen kann, sondern eines dem andern als seiner obersten Bedingung untergeordnet werden müsse, er die Triebfeder der Selbstliebe und ihre Neigungen zur Bedingung der Befolgung des moralischen Gesetzes macht, da das letztere vielmehr als die oberste Bedingung der Befriedigung der ersteren in die allgemeine Maxime der Willkür als alleinige Triebfeder aufgenommen werden sollte.

Bei dieser Umkehrung der Triebfedern durch seine Maxime wider die sittliche Ordnung können die Handlungen dennoch wohl so gesetzmäßig ausfallen, als ob sie aus ächten Grundsätzen entsprungen wären: wenn die Vernunft die Einheit der Maximen überhaupt, welche dem moralischen

Gesetze eigen ist, blos dazu braucht, um in die Triebfedern der Neigung unter dem Namen Glückseligkeit Einheit der Maximen, die ihnen sonst nicht zukommen kann, hinein zu bringen (z. B. daß die Wahrhaftigkeit, wenn man sie zum Grundsätze annähme, uns der Angstlichkeit überhebt, unseren Lügen die Übereinstimmung zu erhalten und uns nicht in den Schlangenwindungen derselben selbst zu verwickeln); da dann der empirische Charakter gut, der intelligibele aber immer noch böse ist.

Wenn nun ein Hang dazu in der menschlichen Natur liegt, so ist im Menschen ein natürlicher Hang zum Bösen; und dieser Hang selber, weil er am Ende doch in einer freien Willkür gesucht werden muß, mithin zugerechnet werden kann, ist moralisch böse. Dieses Böse ist radical, weil es den Grund aller Maximen verdirbt; zugleich auch als natürlicher Hang durch menschliche Kräfte nicht zu vertilgen, weil dieses nur durch gute Maximen geschehen könnte, welches, wenn der oberste subjective Grund aller Maximen als verderbt vorausgesetzt wird, nicht statt finden kann; gleichwohl aber muß er zu überwiegen möglich sein, weil er in dem Menschen als frei handelndem Wesen angetroffen wird.

Die Bösartigkeit der menschlichen Natur ist also nicht sowohl Bosheit, wenn man dieses Wort in strenger Bedeutung nimmt, nämlich als eine Gesinnung (subjectives Princip der Maximen), das Böse als Böses zur Triebfeder in seine Maxime aufzunehmen (denn die ist teuflisch), sondern vielmehr Verkehrtheit des Herzens, welches nun der Folge wegen auch ein böses Herz heißt, zu nennen. Dieses kann mit einem im Allgemeinen guten Willen zusammen bestehen und entspringt aus der Gebrechlichkeit der menschlichen Natur, zu Befolgung seiner genommenen Grundsätze nicht stark genug zu sein, mit der Unlauterkeit verbunden, die Triebfedern (selbst gut beabsichtigter Handlungen) nicht nach moralischer Richtschnur von einander abzusondern und daher zuletzt, wenn es hoch kommt, nur auf die Gemäßheit derselben mit dem Gesetze und nicht auf die Ableitung von demselben, d. i. auf dieses als die alleinige Triebfeder, zu sehen. Wenn hieraus nun gleich nicht eben immer eine gesetzwidrige Handlung und ein Hang dazu, d. i. das Laster, entspringt: so ist die Denkungsart, sich die Abwesenheit desselben schon für Angemessenheit der Gesinnung zum Gesetze der Pflicht (für Tugend) auszulegen (da hierbei auf die Triebfeder in der Maxime gar nicht, sondern nur auf die Befolgung des Gesetzes dem Buchstaben nach gesehen wird), selbst schon eine radicale Verkehrtheit im menschlichen Herzen zu nennen.

Diese angeborene Schuld (reatus), welche so genannt wird, weil sie sich so früh, als sich nur immer der Gebrauch der Freiheit im Menschen äußert, wahrnehmen läßt und nichts destoweniger doch aus der Freiheit entsprungen sein muß und daher zugerechnet werden kann, kann in ihren zwei ersteren Stufen (der Gebrechlichkeit und der Unlauterkeit) als unfählich (culpa), in der dritten aber als vorsätzliche Schuld (dolus) beurtheilt werden und hat zu ihrem Charakter eine gewisse Tücke des menschlichen Herzens (dolus malus), sich wegen seiner eigenen guten oder bösen Gefinnungen selbst zu betrügen und, wenn nur die Handlungen das Böse nicht zur Folge haben, was sie nach ihren Maximen wohl haben könnten, sich seiner Gefinnung wegen nicht zu beunruhigen, sondern vielmehr vor dem Geseze gerechtfertigt zu halten. Daher rührt die Gewissensruhe so vieler (ihrer Meinung nach gewissenhaften) Menschen, wenn sie mitten unter Handlungen, bei denen das Gesez nicht zu Rathe gezogen ward, wenigstens nicht das Meiste galt, nur den bösen Folgen glücklich entwichen, und wohl gar die Einbildung von Verdienst, keiner solcher Vergehungen sich schuldig zu fühlen, mit denen sie Andere behaftet sehen: ohne doch nachzuforschen, ob es nicht bloß etwa Verdienst des Glücks sei, und ob nach der Denkungsart, die sie in ihrem Innern wohl aufdecken könnten, wenn sie nur wollten, nicht gleiche Laster von ihnen verübt worden wären, wenn nicht Unvermögen, Temperament, Erziehung, Umstände der Zeit und des Orts, die in Versuchung führen, (lauter Dinge, die uns nicht zugerechnet werden können) davon entfernt gehalten hätten. Diese Unredlichkeit, sich selbst blauen Dunst vorzumachen, welche die Gründung ächter moralischer Gefinnung in uns abhält, erweitert sich denn auch äußerlich zur Falschheit und Täuschung anderer, welche, wenn sie nicht Bosheit genannt werden soll, doch wenigstens Nichtswürdigkeit zu heißen verdient, und liegt in dem radicalen Bösen der menschlichen Natur, welches (indem es die moralische Urtheilskraft in Ansehung dessen, wofür man einen Menschen halten solle, verstimmt und die Zurechnung innerlich und äußerlich ganz ungewiß macht) den faulen Fleck unserer Gattung ausmacht, der, so lange wir ihn nicht herausbringen, den Keim des Guten hindert, sich, wie er sonst wohl thun würde, zu entwickeln.

Ein Mitglied des englischen Parlaments stieß in der Hitze die Behauptung aus: „Ein jeder Mensch hat seinen Preis, für den er sich weg- giebt.“ Wenn dieses wahr ist (welches dann ein jeder bei sich ausmachen mag), wenn es überall keine Tugend giebt, für die nicht ein Grad der

Versuchung gefunden werden kann, der vermögend ist, sie zu stürzen, wenn, ob der böse oder der gute Geist uns für seine Partei gewinne, es nur darauf ankommt, wer das Meiste bietet und die prompteste Zahlung leistet: so möchte wohl vom Menschen allgemein wahr sein, was der Apostel 5 sagt: „Es ist hier kein Unterschied, sie sind allzumal Sünder — es ist Keiner, der Gutes thue (nach dem Geiste des Gesetzes), auch nicht einer.“*)

IV.

Vom Ursprunge des Bösen in der menschlichen Natur.

Ursprung (der erste) ist die Abstammung einer Wirkung von ihrer 10 ersten, d. i. derjenigen Ursache, welche nicht wiederum Wirkung einer andern Ursache von derselben Art ist. Er kann entweder als Vernunft- oder als Zeitursprung in Betrachtung gezogen werden. In der ersten Bedeutung wird blos das Dasein der Wirkung betrachtet; in der zweiten das Geschehen derselben, mithin sie als Begebenheit auf ihre Ursache 15 in der Zeit bezogen. Wenn die Wirkung auf eine Ursache, die mit ihr doch nach Freiheitsgesetzen verbunden ist, bezogen wird, wie das mit dem moralisch Bösen der Fall ist: so wird die Bestimmung der Willkür zu ihrer Hervorbringung nicht als mit ihrem Bestimmungsgrunde in der Zeit, sondern blos in der Vernunftvorstellung verbunden gedacht und kann 20 nicht als von irgend einem vorhergehenden Zustande abgeleitet werden; welches dagegen allemal geschehen muß, wenn die böse Handlung

*) Von diesem Verdammungsurtheile der moralisch richtenden Vernunft ist der eigentliche Beweis nicht in diesem, sondern im vorigen Abschnitte enthalten; dieser enthält nur die Bestätigung desselben durch Erfahrung, welche aber nie die Wurzel 25 des Bösen in der obersten Maxime der freien Willkür in Beziehung aufs Gesetz ausdecken kann, die als intelligibele That vor aller Erfahrung vorhergeht. — Hieraus, d. i. aus der Einheit der obersten Maxime, bei der Einheit des Gesetzes, worauf sie sich bezieht, läßt sich auch einsehen: warum der reinen intellectuellen Beurtheilung des Menschen der Grundsatz der Ausschließung des Mittleren zwischen 30 Gut und Böse zum Grunde liegen müsse; indessen daß der empirischen Beurtheilung aus sensibler That (dem wirklichen Thun und Lassen) der Grundsatz untergelegt werden kann: daß es ein Mittleres zwischen diesen Extremen gebe, einerseits ein Negatives der Indifferenz vor aller Ausübung, andererseits ein Positives der Mischung, theils gut, theils böse zu sein. Aber die letztere ist nur Beurthei- 35 lung der Moralität des Menschen in der Erscheinung und ist der ersteren im Endurtheile unterworfen.

als Begebenheit in der Welt auf ihre Naturursache bezogen wird. Von den freien Handlungen als solchen den Zeitursprung (gleich als von Naturwirkungen) zu suchen, ist also ein Widerspruch; mithin auch von der moralischen Beschaffenheit des Menschen, sofern sie als zufällig betrachtet wird, weil diese den Grund des Gebrauchs der Freiheit bedeutet, welcher (so wie der Bestimmungsgrund der freien Willkür überhaupt) lediglich in Vernunftvorstellungen gesucht werden muß.

Wie nun aber auch der Ursprung des moralischen Bösen im Menschen immer beschaffen sein mag, so ist doch unter allen Vorstellungsarten von der Verbreitung und Fortsetzung desselben durch alle Glieder unserer Gattung und in allen Zeugnungen die unschädlichste: es sich als durch Anerbung von den ersten Eltern auf uns gekommen vorzustellen; denn man kann vom Moralisch-Bösen eben das sagen, was der Dichter vom Guten sagt: — *genus et proavos, et quae non fecimus ipsi, vix ea nostra puto**). — Noch ist zu merken: daß, wenn wir dem Ursprunge des Bösen nachforschen, wir anfänglich noch nicht den Gang dazu (als *peccatum in potentia*) in Anschlag bringen, sondern nur das wirkliche Böse gegebener Handlungen nach seiner innern Möglichkeit und dem, was zur Ausübung derselben in der Willkür zusammenkommen muß, in Betrachtung ziehen.

*) Die drei sogenannten obern Facultäten (auf hohen Schulen) würden, jede nach ihrer Art, sich diese Vererbung verständlich machen: nämlich entweder als Erbkrankheit, oder Erbschuld, oder Erbsünde. 1) Die medicinische Facultät würde sich das erbliche Böse etwa wie den Bandwurm vorstellen, von welchem wirklich einige Naturkündiger der Meinung sind, daß, da er sonst weder in einem Elemente außer uns, noch (von derselben Art) in irgend einem andern Thiere angetroffen wird, er schon in den ersten Eltern gewesen sein müsse. 2) Die Juristenfacultät würde es als die rechtliche Folge der Antretung einer uns von diesen hinterlassenen, aber mit einem schweren Verbrechen belasteten Erbschaft ansehen (denn geboren werden ist nichts anders, als den Gebrauch der Güter der Erde, so fern sie zu unserer Fortdauer unentbehrlich sind, erwerben). Wir müssen also Zahlung leisten (büßen) und werden am Ende doch (durch den Tod) aus diesem Besitze geworfen. Wie recht ist von Rechts wegen! 3) Die theologische Facultät würde dieses Böse als persönliche Theilnehmung unserer ersten Eltern an dem Abfall eines verworfenen Aufrührers ansehen: entweder daß wir (obzwar jetzt dessen unbewußt) damals selbst mitgewirkt haben; oder nur jetzt, unter seiner (als Fürsten dieser Welt) Herrschaft geboren, uns die Güter derselben mehr, als den Oberbefehl des himmlischen Gebieters gefallen lassen und nicht Treue genug besitzen, uns davon loszureißen, dafür aber künftig auch sein Loos mit ihm theilen müssen.

Eine jede böse Handlung muß, wenn man den Vernunftursprung derselben sucht, so betrachtet werden, als ob der Mensch unmittelbar aus dem Stande der Unschuld in sie gerathen wäre. Denn: wie auch sein voriges Verhalten gewesen sein mag, und welcherlei auch die auf ihn einfließenden Naturursachen sein mögen, imgleichen ob sie in oder außer ihm anzutreffen sind: so ist seine Handlung doch frei und durch keine dieser Ursachen bestimmt, kann also und muß immer als ein ursprünglicher Gebrauch seiner Willkür beurtheilt werden. Er sollte sie unterlassen haben, in welchen Zeitumständen und Verbindungen er auch immer gewesen sein mag; denn durch keine Ursache in der Welt kann er aufhören, ein freihandelndes Wesen zu sein. Man sagt zwar mit Recht: dem Menschen werden auch die aus seinen ehemaligen freien, aber gesetzwidrigen Handlungen entspringenden Folgen zugerechnet; dadurch aber will man nur sagen: man habe nicht nöthig, sich auf diese Ausflucht einzulassen und auszumachen, ob die letztern frei sein mögen, oder nicht, weil schon in der geständlich freien Handlung, die ihre Ursache war, hinreichender Grund der Zurechnung vorhanden ist. Wenn aber Jemand bis zu einer unmittelbar bevorstehenden freien Handlung auch noch so böse gewesen wäre (bis zur Gewohnheit als anderer Natur): so ist es nicht allein seine Pflicht gewesen, besser zu sein; sondern es ist jetzt noch seine Pflicht, sich zu bessern: er muß es also auch können und ist, wenn er es nicht thut, der Zurechnung in dem Augenblicke der Handlung eben so fähig und unterworfen, als ob er, mit der natürlichen Anlage zum Guten (die von der Freiheit unzertrennlich ist) begabt, aus dem Stande der Unschuld zum Bösen übergeschritten wäre. — Wir können also nicht nach dem Zei-
tursprunge, sondern müssen bloß nach dem Vernunftursprunge dieser That fragen, um darnach den Gang, d. i. den subjectiven allgemeinen Grund der Aufnehmung einer Übertretung in unsere Maxime, wenn ein solcher ist, zu bestimmen und wo möglich zu erklären.

Hiermit stimmt nun die Vorstellungsart, deren sich die Schrift bedient, den Ursprung des Bösen als einen Anfang desselben in der Menschengattung zu schildern, ganz wohl zusammen: indem sie ihn in einer Geschichte vorstellig macht, wo, was der Natur der Sache nach (ohne auf Zeitbedingung Rücksicht zu nehmen) als das Erste gedacht werden muß, als ein solches der Zeit nach erscheint. Nach ihr fängt das Böse nicht von einem zum Grunde liegenden Gange zu demselben an, weil sonst der Anfang desselben nicht aus der Freiheit entspringen würde; sondern von

der Sünde (worunter die Übertretung des moralischen Gesetzes als göttlichen Gebots verstanden wird); der Zustand des Menschen aber vor allem Hange zum Bösen heißt der Stand der Unschuld. Das moralische Gesetz ging, wie es auch beim Menschen als einem nicht reinen, sondern von Neigungen versuchten Wesen sein muß, als Verbot voraus (1. Mose II, 16. 17). Anstatt nun diesem Gesetze, als hinreichender Triebfeder (die allein unbedingt gut ist, wobei auch weiter kein Bedenken statt findet), geradezu zu folgen: sah sich der Mensch doch noch nach andern Triebfedern um (III, 6), die nur bedingterweise (nämlich so fern dem Gesetze dadurch nicht Eintrag geschieht) gut sein können, und machte es sich, wenn man die Handlung als mit Bewußtsein aus Freiheit entspringend denkt, zur Maxime, dem Gesetze der Pflicht nicht aus Pflicht, sondern auch allenfalls aus Rücksicht auf andere Absichten zu folgen. Mithin fing er damit an, die Strenge des Gebots, welches den Einfluß jeder andern Triebfeder ausschließt, zu bezweifeln, hernach den Gehorsam gegen dasselbe zu einem bloß (unter dem Princip der Selbstliebe) bedingten eines Mittels herab zu vernünfteln,*) woraus dann endlich das Übergewicht der sinnlichen Antriebe über die Triebfeder aus dem Gesetze, in die Maxime zu handeln, aufgenommen und so gesündigt ward (III, 6). Mutato nomine de te fabula narratur. Daß wir es täglich eben so machen, mithin „in Adam alle gesündigt haben“ und noch sündigen, ist aus dem obigen klar; nur daß bei uns schon ein angeborener Hang zur Übertretung, in dem ersten Menschen aber kein solcher, sondern Unschuld der Zeit nach vorausgesetzt wird, mithin die Übertretung bei diesem ein Sündenfall heißt: statt daß sie bei uns als aus der schon angeborenen Börsartigkeit unserer Natur ersolgend vorgestellt wird. Dieser Hang aber bedeutet nichts weiter, als daß, wenn wir uns auf die Erklärung des Bösen seinem Zeitanfange nach einlassen wollen, wir bei jeder vorsätzlichen Übertretung die Ursachen in einer vorigen Zeit unsers Lebens bis zurück in diejenige, wo der Ver-

*) Alle bezeugte Ehrerbietung gegen das moralische Gesetz, ohne ihm doch, als für sich hinreichender Triebfeder, in seiner Maxime das Übergewicht über alle andere Bestimmungsgründe der Willkür einzuräumen, ist geheuchelt und der Hang dazu innere Falschheit, d. i. ein Hang, sich in der Deutung des moralischen Gesetzes zum Nachtheil desselben selbst zu belügen (III, 5); weswegen auch die Bibel (christlichen Antheils) den Urheber des Bösen (der in uns selbst liegt) den Lügner von Anfang nennt und so den Menschen in Ansehung dessen, was der Hauptgrund des Bösen in ihm zu sein scheint, charakterisirt.

nunftgebrauch noch nicht entwickelt war, mithin bis zu einem Gange (als natürliche Grundlage) zum Bösen, welcher darum angeboren heißt, die Quelle des Bösen verfolgen müßten: welches bei dem ersten Menschen, der schon mit völligem Vermögen seines Vernunftgebrauchs vorgestellt wird, nicht nöthig, auch nicht thunlich ist, weil sonst jene Grundlage (der böse Gang) gar anerschaffen gewesen sein müßte, daher seine Sünde unmittelbar als aus der Unschuld erzeugt aufgeführt wird. — Wir müssen aber von einer moralischen Beschaffenheit, die uns soll zugerechnet werden, keinen Zeitursprung suchen; so unvermeidlich dieses auch ist, wenn wir ihr zufälliges Dasein erklären wollen (daher ihn auch die Schrift dieser unferer Schwäche gemäß so vorstellig gemacht haben mag).

Der Vernunftursprung aber dieser Verstimmung unserer Willkür in Ansehung der Art, subordinirte Triebfedern zu oberst in ihre Maximen aufzunehmen, d. i. dieses Ganges zum Bösen, bleibt uns unerforschlich, weil er selbst uns zugerechnet werden muß, folglich jener oberste Grund aller Maximen wiederum die Annahme einer bösen Maxime erfordern würde. Das Böse hat nur aus dem Moralisch-Bösen (nicht den bloßen Schranken unserer Natur) entspringen können; und doch ist die ursprüngliche Anlage (die auch kein anderer als der Mensch selbst verderben konnte, wenn diese Corruption ihm soll zugerechnet werden) eine Anlage zum Guten; für uns ist also kein begreiflicher Grund da, woher das moralische Böse in uns zuerst gekommen sein könne. — Diese Unbegreiflichkeit zusammen mit der näheren Bestimmung der Böseartigkeit unserer Gattung drückt die Schrift in der Geschichtserzählung*) dadurch aus, daß sie das Böse zwar im Weltanfange, doch noch nicht im Menschen, sondern in einem

*) Das hier Gesagte muß nicht dafür angesehen werden, als ob es Schriftauslegung sein solle, welche außerhalb den Gränzen der Befugniß der bloßen Vernunft liegt. Man kann sich über die Art erklären, wie man sich einen historischen Vortrag moralisch zu Nutze macht, ohne darüber zu entscheiden, ob das auch der Sinn des Schriftstellers sei, oder wir ihn nur hineinlegen: wenn er nur für sich und ohne allen historischen Beweis wahr, dabei aber zugleich der einzige ist, nach welchem wir aus einer Schriftstelle für uns etwas zur Besserung ziehen können, die sonst nur eine unfruchtbare Vermehrung unserer historischen Erkenntniß sein würde. Man muß nicht ohne Noth über etwas und das historische Ansehen desselben streiten, was, ob es so oder anders verstanden werde, nichts dazu beiträgt, ein besserer Mensch zu werden, wenn, was dazu beitragen kann, auch ohne historischen Beweis erkannt wird und gar ohne ihn erkannt werden muß. Das historische Erkenntniß, welches keine innere, für jedermann gültige Beziehung hierauf hat,

Geiste von ursprünglich erhabenerer Bestimmung voranschickt: wodurch also der erste Anfang alles Bösen überhaupt als für uns unbegreiflich (denn woher bei jenem Geiste das Böse?), der Mensch aber nur als durch Verführung ins Böse gefallen, also nicht von Grund aus (selbst der ersten Anlage zum Guten nach) verderbt, sondern als noch einer Besserung fähig im Gegensatz mit einem verführenden Geiste, d. i. einem solchen Wesen, dem die Versuchung des Fleisches nicht zur Milderung seiner Schuld angerechnet werden kann, vorgestellt und so dem ersteren, der bei einem verderbten Herzen doch immer noch einen guten Willen hat, Hoffnung einer Wiederkehr zu dem Guten, von dem er abgewichen ist, übrig gelassen wird.

Allgemeine Anmerkung.

Von der Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten in ihre Kraft.

Was der Mensch im moralischen Sinne ist oder werden soll, gut oder böse, dazu muß er sich selbst machen oder gemacht haben. Beides muß eine Wirkung seiner freien Willkür sein; denn sonst könnte es ihm nicht zugerechnet werden, folglich er weder moralisch gut noch böse sein. Wenn es heißt: er ist gut geschaffen, so kann das nichts mehr bedeuten, als: er ist zum Guten erschaffen, und die ursprüngliche Anlage im Menschen ist gut; der Mensch ist es selber dadurch noch nicht, sondern nachdem er die Triebsfedern, die diese Anlage enthält, in seine Maxime aufnimmt oder nicht (welches seiner freien Wahl gänzlich überlassen sein muß), macht er, daß er gut oder böse wird. Gesezt, zum Gut- oder Besserwerden sei noch eine übernatürliche Mitwirkung nöthig, so mag diese nur in der Verminderung der Hindernisse bestehen, oder auch positiver Beistand sein, der Mensch muß sich doch vorher würdig machen, sie zu empfangen, und diese Beihülfe annehmen (welches nichts Geringses ist), d. i. die positive Kraftvermehrung in seine Maxime aufnehmen, wodurch es allein möglich wird, daß ihm das Gute zugerechnet und er für einen guten Menschen erkannt werde.

Wie es nun möglich sei, daß ein natürlicherweise böser Mensch sich selbst zum guten Menschen mache, das übersteigt alle unsere Begriffe;

gehört unter die *Abiaphora*, mit denen es jeder halten mag, wie er es für sich erbaulich findet.

denn wie kann ein böser Baum gute Früchte bringen? Da aber doch nach dem vorher abgelegten Geständnisse ein ursprünglich (der Anlage nach) guter Baum arge Früchte hervorgebracht hat*) und der Verfall vom Guten ins Böse (wenn man wohl bedenkt, daß dieses aus der Freiheit entspringt) nicht begreiflicher ist, als das Wiederaufstehen aus dem Bösen zum Guten: so kann die Möglichkeit des Letztern nicht bestritten werden. Denn ungeachtet jenes Abfalls erschallt doch das Gebot: wir sollen bessere Menschen werden, unvermindert in unserer Seele; folglich müssen wir es auch können, sollte auch das, was wir thun können, für sich allein unzureichend sein und wir uns dadurch nur eines für uns unerforschlichen höheren Beistandes empfänglich machen. — Freilich muß hiebei vorausgesetzt werden, daß ein Keim des Guten in seiner ganzen Reinigkeit übrig geblieben, nicht vertilgt oder verderbt werden konnte, welcher gewiß nicht die Selbstliebe**) sein kann, die, als Princip aller unserer Maximen angenommen, gerade die Quelle alles Bösen ist.

*) Der der Anlage nach gute Baum ist es noch nicht der That nach; denn wäre er es, so könnte er freilich nicht arge Früchte bringen; nur wenn der Mensch die für das moralische Gesetz in ihn gelegte Triebfeder in seine Maxime aufgenommen hat, wird er ein guter Mensch (der Baum schlechthin ein guter Baum) genannt.

**) Worte, die einen zwiesachen, ganz verschiedenen Sinn annehmen können, halten öfters die Überzeugung aus den klarsten Gründen lange Zeit auf. Wie Liebe überhaupt, so kann auch Selbstliebe in die des Wohlwollens und des Wohlgefallens (*benevolentiae et complacentiae*) eingetheilt werden, und beide müssen (wie sich von selbst versteht) vernünftig sein. Die erste in seine Maxime aufnehmen, ist natürlich (denn wer wird nicht wollen, daß es ihm jederzeit wohl ergehe?). Sie ist aber sofern vernünftig, als theils in Ansehung des Zwecks nur dasjenige, was mit dem größten und dauerhaftesten Wohlergehen zusammen bestehen kann, theils zu jedem dieser Bestandstücke der Glückseligkeit die tauglichsten Mittel gewählt werden. Die Vernunft vertritt hier nur die Stelle einer Dienerin der natürlichen Neigung; die Maxime aber, die man deshalb annimmt, hat gar keine Beziehung auf Moralität. Wird sie aber zum unbedingten Princip der Willkür gemacht, so ist sie die Quelle eines unabsehblich großen Widerstreits gegen die Sittlichkeit. — Eine vernünftige Liebe des Wohlgefallens an sich selbst kann nun entweder so verstanden werden, daß wir uns in jenen schon genannten auf Befriedigung der Naturneigung abzweckenden Maximen (so fern jener Zweck durch Befolgung derselben erreicht wird) wohlgefallen; und da ist sie mit der Liebe des Wohlwollens gegen sich selbst einerlei; man gefällt sich selbst, wie ein Kaufmann, dem seine Handlungs-speculationen gut einschlagen, und der sich wegen der dabei genommenen Maximen seiner guten Einsicht erfreut. Allein die Maxime der Selbst-

Die Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten in uns ist also nicht Erwerbung einer verlorne[n] Triebfeder zum Guten; denn diese, die in der Achtung fürs moralische Gesetz besteht, haben wir nie verlieren können, und wäre das letztere möglich, so würden wir sie auch nie wieder erwerben. Sie ist also nur die Herstellung der Reinigkeit desselben, als obersten Grundes aller unserer Maximen, nach welcher dasselbe nicht bloß mit andern Triebfedern verbunden, oder wohl gar diesen (den Neigungen) als Bedingungen untergeordnet, sondern in seiner ganzen Reinigkeit als für sich zu reichende Triebfeder der Bestimmung der Willkür in dieselbe aufgenommen werden soll. Das ursprünglich Gute ist die Heiligkeit der Maximen in Befolgung seiner Pflicht, mithin bloß aus Pflicht, wodurch der Mensch, der diese Reinigkeit in seine Maxime aufnimmt, obzwar darum noch nicht selbst heilig (denn zwischen der Maxime und der That ist noch ein großer Zwischenraum), dennoch auf dem Wege

liebe des unbedingten (nicht von Gewinn oder Verlust als den Folgen der Handlung abhängenden) Wohlgefallens an sich selbst würde das innere Princip einer allein unter der Bedingung der Unterordnung unserer Maximen unter das moralische Gesetz uns möglichen Zufriedenheit sein. Kein Mensch, dem die Moralität nicht gleichgültig ist, kann an sich ein Wohlgefallen haben, ja gar ohne ein bitteres Mißfallen an sich selbst sein, der sich solcher Maximen bewußt ist, die mit dem moralischen Gesetze in ihm nicht übereinstimmen. Man könnte diese die Vernunftliebe seiner selbst nennen, welche alle Vermischung anderer Ursachen der Zufriedenheit aus den Folgen seiner Handlungen (unter dem Namen einer dadurch sich zu verschaffenden Glückseligkeit) mit den Triebfedern der Willkür verhindert. Da nun das letztere die unbedingte Achtung fürs Gesetz bezeichnet, warum will man durch den Ausdruck einer vernünftigen, aber nur unter der letzteren Bedingung moralischen Selbstliebe sich das deutliche Verstehen des Principis unnöthigerweise erschweren, indem man sich im Zirkel herumdreht (denn man kann sich nur auf moralische Art selbst lieben, sofern man sich seiner Maxime bewußt ist, die Achtung fürs Gesetz zur höchsten Triebfeder seiner Willkür zu machen)? Glückseligkeit ist unserer Natur nach für uns, als von Gegenständen der Sinnlichkeit abhängige Wesen, das erste und das, was wir unbedingt begehren. Eben dieselbe ist unserer Natur nach (wenn man überhaupt das, was uns angeboren ist, so nennen will) als mit Vernunft und Freiheit begabter Wesen bei weitem nicht das Erste, noch auch unbedingt ein Gegenstand unserer Maximen; sondern dieses ist die Würdigkeit glücklich zu sein, d. i. die Übereinstimmung aller unserer Maximen mit dem moralischen Gesetze. Daß diese nun objectiv die Bedingung sei, unter welcher der Wunsch der ersteren allein mit der gesetzgebenden Vernunft zusammenstimmen kann, darin besteht alle sittliche Vorschrift und in der Gesinnung, auch nur so bedingt zu wünschen, die sittliche Denkungsart.

dazu ist, sich ihr im unendlichen Fortschritt zu nähern. Der zur Fertigkeit gewordene feste Vorsatz in Befolgung seiner Pflicht heißt auch Tugend der Legalität nach als ihrem empirischen Charakter (virtus phaenomenon). Sie hat also die beharrliche Maxime gesetzmäßiger Handlungen; die Triebfeder, deren die Willkür hiezu bedarf, mag man nehmen, woher man wolle. Daher wird Tugend in diesem Sinne nach und nach erworben und heißt Einigen eine lange Gewohnheit (in Beobachtung des Gesetzes), durch die der Mensch vom Laster zum Tugendhaften durch allmähliche Reformen seines Verhaltens und Befestigung seiner Maximen in einen entgegengesetzten Gang übergekommen ist. Dazu ist nun nicht eben eine Herzensänderung nöthig, sondern nur eine Änderung der Sitten. Der Mensch findet sich tugendhaft, wenn er sich in Maximen, seine Pflicht zu beobachten, befestigt fühlt: obgleich nicht aus dem obersten Grunde aller Maximen, nämlich aus Pflicht; sondern der Unmäßige z. B. kehrt zur Mäßigkeit um der Gesundheit, der Lügenhafte zur Wahrheit um der Ehre, der Ungerechte zur bürgerlichen Ehrlichkeit um der Ruhe oder des Erwerbs willen u. s. w. zurück; alle nach dem gepriesenen Princip der Glückseligkeit. Daß aber jemand nicht bloß ein gesetzlich, sondern ein moralisch guter (Gott wohlgefälliger) Mensch, d. i. tugendhaft nach dem intelligiblen Charakter (virtus Noumenon), werde, welcher, wenn er etwas als Pflicht erkennt, keiner andern Triebfeder weiter bedarf, als dieser Vorstellung der Pflicht selbst: das kann nicht durch allmähliche Reform, so lange die Grundlage der Maximen unlauter bleibt, sondern muß durch eine Revolution in der Gesinnung im Menschen (einen Übergang zur Maxime der Heiligkeit derselben) bewirkt werden; und er kann ein neuer Mensch nur durch eine Art von Wiedergeburt gleich als durch eine neue Schöpfung (Ev. Joh. III, 5; verglichen mit 1. Mose I, 2) und Änderung des Herzens werden.

Wenn der Mensch aber im Grunde seiner Maximen verderbt ist, wie ist es möglich, daß er durch eigene Kräfte diese Revolution zu Stande bringe und von selbst ein guter Mensch werde? Und doch gebietet die Pflicht es zu sein, sie gebietet uns aber nichts, als was uns thunlich ist. Dieses ist nicht anders zu vereinigen, als daß die Revolution für die Denkungsart, die allmähliche Reform aber für die Sinnesart (welche jener Hindernisse entgegenstellt) nothwendig und daher auch dem Menschen möglich sein muß. Das ist: wenn er den obersten Grund seiner Maximen, wodurch er ein böser Mensch war, durch eine einzige unwandelbare

Entschließung umkehrt (und hiemit einen neuen Menschen anzieht): so ist er so fern dem Princip und der Denkungsart nach ein fürs Gute empfängliches Subject; aber nur in continuirlichem Wirken und Werden ein guter Mensch: d. i. er kann hoffen, daß er bei einer solchen Reinigkeit des Principis, welches er sich zur obersten Maxime seiner Willkür genommen hat, und der Festigkeit desselben sich auf dem guten (obwohl schmalen) Wege eines beständigen Fortschreitens vom Schlechten zum Bessern befinde. Dies ist für denjenigen, der den intelligibelen Grund des Herzens (aller Maximen der Willkür) durchschauet, für den also diese Unendlichkeit des Fortschritts Einheit ist, d. i. für Gott, so viel, als wirklich ein guter (ihm gefälliger) Mensch sein; und in sofern kann diese Veränderung als Revolution betrachtet werden; für die Beurtheilung der Menschen aber, die sich und die Stärke ihrer Maximen nur nach der Oberhand, die sie über Sinnlichkeit in der Zeit gewinnen, schätzen können, ist sie nur als ein immer fortdauerndes Streben zum Bessern, mithin als allmähliche Reform des Hanges zum Bösen als verkehrter Denkungsart anzusehen.

Hieraus folgt, daß die moralische Bildung des Menschen nicht von der Besserung der Sitten, sondern von der Umwandlung der Denkungsart und von Gründung eines Charakters anfangen müsse; ob man zwar gewöhnlicherweise anders verfährt und wider Laster einzeln kämpft, die allgemeine Wurzel derselben aber unberührt läßt. Nun ist selbst der eingeschränkste Mensch des Eindrucks einer desto größeren Achtung für eine pflichtmäßige Handlung fähig, je mehr er ihr in Gedanken andere Triebfedern, die durch die Selbstliebe auf die Maxime der Handlung Einfluß haben könnten, entzieht; und selbst Kinder sind fähig, auch die kleinste Spur von Beimischung unächter Triebfedern aufzufinden: da denn die Handlung bei ihnen augenblicklich allen moralischen Werth verliert. Diese Anlage zum Guten wird dadurch, daß man das Beispiel selbst von guten Menschen (was die Gesetzmäßigkeit derselben betrifft) anführt und seine moralischen Lehrlinge die Unlauterkeit mancher Maximen aus den wirklichen Triebfedern ihrer Handlungen beurtheilen läßt, unvergleichlich cultivirt und geht allmählig in die Denkungsart über: so daß Pflicht bloß für sich selbst in ihren Herzen ein merkliches Gewicht zu bekommen anhebt. Allein tugendhafte Handlungen, so viel Aufopferung sie auch gekostet haben mögen, bewundern zu lehren, ist noch nicht die rechte Stimmung, die das Gemüth des Lehrlings fürs moralisch Gute erhalten soll. Denn so tugendhaft Jemand auch sei, so ist doch alles, was er immer Gutes

thun kann, bloß Pflicht; seine Pflicht über thun, ist nichts mehr, als das thun, was in der gewöhnlichen sittlichen Ordnung ist, mithin nicht bewundert zu werden verdient. Vielmehr ist diese Bewunderung eine Abstimmung unsers Gefühls für Pflicht, gleich als ob es etwas Außerordentliches und Verdienstliches wäre, ihr Gehorsam zu leisten.

Aber eines ist in unsrer Seele, welches, wenn wir es gehörig ins Auge fassen, wir nicht aufhören können, mit der höchsten Bewunderung zu betrachten, und wo die Bewunderung rechtmäßig, zugleich auch seelen-
erhebend ist; und das ist: die ursprüngliche moralische Anlage in uns über-
haupt. — Was ist das (kann man sich selbst fragen) in uns, wodurch wir
von der Natur durch so viel Bedürfnisse beständig abhängige Wesen doch
zugleich über diese in der Idee einer ursprünglichen Anlage (in uns) so
weit erhoben werden, daß wir sie insgesammt für nichts und uns selbst
des Daseins für unwürdig halten, wenn wir ihrem Genusse, der uns doch
das Leben allein wünschenswerth machen kann, einem Gesetze zuwider
nachhängen sollten, durch welches unsere Vernunft mächtig gebietet, ohne
doch dabei weder etwas zu versprechen noch zu drohen? Das Gewicht dieser
Frage muß ein jeder Mensch von der gemeinsten Fähigkeit, der vorher von
der Heiligkeit, die in der Idee der Pflicht liegt, belehrt worden, der sich
aber nicht bis zur Nachforschung des Begriffes der Freiheit, welcher aller-
erst aus diesem Gesetze hervorgeht*), versteigt, innigst fühlen; und selbst

*) Daß der Begriff der Freiheit der Willkür nicht vor dem Bewußtsein des moralischen Gesetzes in uns vorhergehe, sondern nur aus der Bestimmtheit unserer Willkür durch dieses, als ein unbedingtes Gebot, geschlossen werde, davon
kann man sich bald überzeugen, wenn man sich fragt: ob man auch gewiß und
unmittelbar sich eines Vermögens bewußt sei, jede noch so große Triebfeder zur
Übertretung (Phalaris licet imperet, ut sis falsus, et admoto dicitur periuria tauro)
durch festen Vorsatz überwältigen zu können. Jedermann wird gestehen müssen:
er wisse nicht, ob, wenn ein solcher Fall eintrete, er nicht in seinem Vorsatz
wanken würde. Gleichwohl aber gebietet ihm die Pflicht unbedingt: er solle ihm
treu bleiben; und hieraus schließt er mit Recht: er müsse es auch können, und
seine Willkür sei also frei. Die, welche diese unerforschliche Eigenschaft als ganz
begreiflich vorpiegeln, machen durch das Wort Determinismus (den Satz
der Bestimmung der Willkür durch innere hinreichende Gründe) ein Blendwerk,
gleich als ob die Schwierigkeit darin bestände, diesen mit der Freiheit zu vereinigen,
woran doch niemand denkt; sondern: wie der Präterminismus, nach welchem
willkürliche Handlungen als Begebenheiten ihre bestimmende Gründe in der
vorhergehenden Zeit haben (die mit dem, was sie in sich hält, nicht mehr in
unserer Gewalt ist), mit der Freiheit, nach welcher die Handlung sowohl als ihr

die Unbegreiflichkeit dieser eine göttliche Abkunft verkündigenden Anlage muß auf das Gemüth bis zur Begeisterung wirken und es zu den Aufopferungen stärken, welche ihm die Achtung für seine Pflicht nur auferlegen mag. Dieses Gefühl der Erhabenheit seiner moralischen Bestimmung öfter rege zu machen, ist als Mittel der Erweckung sittlicher Gesinnungen vorzüglich anzupreisen, weil es dem angeborenen Hange zur Verfehrung der Triebfedern in den Maximen unserer Willkür gerade entgegen wirkt, um in der unbedingten Achtung fürs Gesetz, als der höchsten Bedingung aller zu nehmenden Maximen, die ursprüngliche sittliche Ordnung unter den Triebfedern und hiemit die Anlage zum Guten im menschlichen Herzen in ihrer Reinigkeit wieder herzustellen.

Aber dieser Wiederherstellung durch eigene Krastanwendung steht ja der Satz von der angeborenen Verderbtheit der Menschen für alles Gute gerade entgegen? Allerdings, was die Begreiflichkeit, d. i. unsere Einsicht von der Möglichkeit derselben, betrifft, wie alles dessen, was als Begebenheit in der Zeit (Veränderung) und so fern nach Naturgesetzen als nothwendig und dessen Gegentheil doch zugleich unter moralischen Gesetzen als durch Freiheit möglich vorgestellt werden soll; aber der Möglichkeit dieser Wiederherstellung selbst ist er nicht entgegen. Denn wenn das moralische Gesetz gebietet: wir sollen jetzt bessere Menschen sein, so folgt unumgänglich: wir müssen es auch können. Der Satz vom angeborenen Bösen ist in der moralischen Dogmatik von gar keinem Gebrauch: denn die Vorschriften derselben enthalten eben dieselben Pflichten und bleiben auch in derselben Kraft, ob ein angeborner Hang zur Übertretung in uns sei, oder nicht. In der moralischen Ascetik aber will dieser Satz mehr,

Gegentheil in dem Augenblicke des Geschehens in der Gewalt des Subjects sein muß, zusammen bestehen könne: das ist, was man einsehen will und nie einsehen wird.

† Den Begriff der Freiheit mit der Idee von Gott, als einem nothwendigen Wesen, zu vereinigen, hat gar keine Schwierigkeit: weil die Freiheit nicht in der Zufälligkeit der Handlung (daß sie gar nicht durch Gründe determinirt sei), d. i. nicht im Indeterminismus (daß Gutes oder Böses zu thun Gott gleich möglich sein müsse, wenn man seine Handlung frei nennen sollte), sondern in der absoluten Spontaneität besteht, welche allein beim Präterminismus Gefahr läuft, wo der Bestimmungsgrund der Handlung in der vorigen Zeit ist, mithin so, daß jetzt die Handlung nicht mehr in meiner Gewalt, sondern in der Hand der Natur ist, mich unwiderstehlich bestimmt; da dann, weil in Gott keine Zeitfolge zu denken ist, diese Schwierigkeit wegfällt.

aber doch nichts mehr sagen als: wir können in der sittlichen Ausbildung
 der anerschaffenen moralischen Anlage zum Guten nicht von einer uns na-
 türlichen Unschuld den Anfang machen, sondern müssen von der Voraus-
 setzung einer Bössartigkeit der Willkür in Annahme ihrer Maximen der
 5 ursprünglichen sittlichen Anlage zuwider anheben und, weil der Gang dazu
 unvertilgbar ist, mit der unablässigen Gegenwirkung gegen denselben.
 Da dieses nun bloß auf eine ins Unendliche hinausgehende Fortschreitung
 vom Schlechten zum Bessern führt, so folgt: daß die Umwandlung der
 10 Gesinnung des bösen in die eines guten Menschen in der Veränderung
 des obersten inneren Grundes der Annahme aller seiner Maximen dem
 sittlichen Gesetze gemäß zu setzen sei, so fern dieser neue Grund (das neue
 Herz) nun selbst unveränderlich ist. Zur Überzeugung aber hievon kann
 nun zwar der Mensch natürlicherweise nicht gelangen, weder durch un-
 mittelbares Bewußtsein, noch durch den Beweis seines bis dahin geführ-
 15 ten Lebenswandels: weil die Tiefe des Herzens (der subjective erste Grund
 seiner Maximen) ihm selbst unerforschlich ist; aber auf den Weg, der da-
 hin führt, und der ihm von einer im Grunde gebesserten Gesinnung ange-
 wiesen wird, muß er hoffen können durch eigene Kraftanwendung zu
 gelangen: weil er ein guter Mensch werden soll, aber nur nach demjeni-
 20 gen, was ihm als von ihm selbst gethan zugerechnet werden kann, als
 moralisch=gut zu beurtheilen ist.

Wider diese Zumuthung der Selbstbesserung bietet nun die zur mo-
 ralischen Bearbeitung von Natur verdorrte Vernunft unter dem Vor-
 wande des natürlichen Unvermögens allerlei unlautere Religionsideen
 25 auf (wozu gehört: Gott selbst das Glückseligkeitsprincip zur obersten Be-
 dingung seiner Gebote anzudichten). Man kann aber alle Religionen in
 die der Gunstbewerbung (des bloßen Cultus) und die moralische,
 d. i. die Religion des guten Lebenswandels, eintheilen. Nach der
 erstern schmeichelt sich entweder der Mensch: Gott könne ihn wohl ewig
 30 glücklich machen, ohne daß er eben nöthig habe, ein besserer Mensch
 zu werden (durch Erlassung seiner Verschuldungen); oder auch, wenn
 ihm dieses nicht möglich zu sein scheint: Gott könne ihn wohl zum besse-
 ren Menschen machen, ohne daß er selbst etwas mehr dabei zu thun
 habe, als darum zu bitten; welches, da es vor einem allsehenden Wesen
 35 nichts weiter ist als wünschen, eigentlich nichts gethan sein würde: denn
 wenn es mit dem bloßen Wunsch ausgerichtet wäre, so würde jeder Mensch
 gut sein. Nach der moralischen Religion aber (vergleichen unter allen

öffentlichen, die es je gegeben hat, allein die christliche ist) ist es ein Grundsatz: daß ein jeder so viel, als in seinen Kräften ist, thun müsse, um ein besserer Mensch zu werden; und nur alsdann, wenn er sein angebornes Pfund nicht vergraben (Lucä XIX, 12—16), wenn er die ursprüngliche Anlage zum Guten benützt hat, um ein besserer Mensch zu werden, 5 er hoffen könne, was nicht in seinem Vermögen ist, werde durch höhere Mitwirkung ergänzt werden. Auch ist es nicht schlechterdings nothwendig, daß der Mensch wisse, worin diese bestehe; vielleicht gar unvermeidlich, daß, wenn die Art, wie sie geschieht, zu einer gewissen Zeit offenbart worden, verschiedene Menschen zu einer andern Zeit sich verschiedene Begriffe 10 und zwar mit aller Aufrichtigkeit davon machen würden. Aber alsdann gilt auch der Grundsatz: „Es ist nicht wesentlich und also nicht jedermann nothwendig zu wissen, was Gott zu seiner Seligkeit thue, oder gethan habe;“ aber wohl, was er selbst zu thun habe, um dieses Beistandes würdig zu werden. 15

† Diese allgemeine Anmerkung ist die erste von den vieren, deren eine jedem Stück dieser Schrift angehängt ist, und welche die Aufschrift führen könnten: 1) von Gnadenwirkungen, 2) Wundern, 3) Geheimnissen, 4) Gnadenmitteln. — Diese sind gleichsam Parerga der Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft; sie gehören nicht innerhalb die- 20 selben, aber stoßen doch an sie an. Die Vernunft im Bewußtsein ihres Unvermögens, ihrem moralischen Bedürfniß ein Genüge zu thun, dehnt sich bis zu überschwenglichen Ideen aus, die jenen Mangel ergänzen könnten, ohne sie doch als einen erweiterten Besitz sich zueignen. Sie bestreitet nicht die Möglichkeit oder Wirklichkeit der Gegenstände derselben, 25 aber kann sie nur nicht in ihre Maximen zu denken und zu handeln aufnehmen. Sie rechnet sogar darauf, daß, wenn in dem unerforschlichen Felde des Übernatürlichen noch etwas mehr ist, als sie sich verständlich machen kann, was aber doch zu Ergänzung des moralischen Unvermögens nothwendig wäre, dieses ihrem guten Willen auch unerkannt zu statten 30 kommen werde, mit einem Glauben, den man den (über die Möglichkeit desselben) reflectirenden nennen könnte, weil der dogmatische, der sich als ein Wissen ankündigt, ihr unaufrichtig oder vermessen vorkommt; denn die Schwierigkeiten gegen das, was für sich selbst (praktisch) fest steht, wegzuräumen, ist, wenn sie transcendente Fragen betreffen, nur ein Nebengeschäfte (Parergon). Was den Nachtheil aus diesen auch mo- 35 ralisch-transcendenten Ideen anlangt, wenn wir sie in die Religion

5 einführen wollten, so ist die Wirkung davon nach der Ordnung der vier obbenannten Classen: 1) der vermeinten inneren Erfahrung (Gnadenwirkungen) Schwärmerei, 2) der angeblichen äußeren Erfahrung (Wunder) Aberglaube, 3) der gewählten Verstandeserleuchtung in Ansehung des Übernatürlichen (Geheimnisse) Illuminatism, Adeptenwahn, 4) der gewagten Versuche aufs Übernatürliche hin zu wirken (Gnadenmittel) Thaumaturgie, lauter Verirrungen einer über ihre Schranken hinausgehenden Vernunft und zwar in vermeintlich moralischer (gottgefälliger) Absicht. — Was aber diese allgemeine Anmerkung zum ersten
10 Stück gegenwärtiger Abhandlung besonders betrifft, so ist die Herbeirufung der Gnadenwirkungen von der letzteren Art und kann nicht in die Maximen der Vernunft aufgenommen werden, wenn diese sich innerhalb ihren Grenzen hält; wie überhaupt nichts Übernatürliches, weil gerade bei diesem aller Vernunftgebrauch aufhört. — Denn sie theoretisch
15 woran kennbar zu machen (daß sie Gnaden-, nicht innere Naturwirkungen sind) ist unmöglich, weil unser Gebrauch des Begriffs von Ursache und Wirkung über Gegenstände der Erfahrung, mithin über die Natur hinaus nicht erweitert werden kann; die Voraussetzung aber einer praktischen Benutzung dieser Idee ist ganz sich selbst widersprechend. Denn als Be-
20 nützung würde sie eine Regel von dem voraussetzen, was wir (in gewisser Absicht) Gutes selbst zu thun haben, um etwas zu erlangen; eine Gnadenwirkung aber zu erwarten bedeutet gerade das Gegentheil, nämlich daß das Gute (das Moralische) nicht unsere, sondern die That eines andern Wesens sein werde, wir also sie durch Nichtsthun allein erwerben
25 können, welches sich widerspricht. Wir können sie also als etwas Unbegreifliches einräumen, aber sie weder zum theoretischen noch praktischen Gebrauch in unsere Maxime aufnehmen.
